CONCEPŢIA LUTERANĂ

John R. Stephenson

în urmă cu un secol, George Tyrell a lansat o acuzaţie faimoasă împotriva lui Adolf von Harnack, prinţul teologilor protestanţi liberali, recunoscut pentru negarea divinităţii lui Cristos şi a ispăşirii Sale vicariante şi pentru descrierea lui Isus cel „istoric" ca fiind doar un om obişnuit care a vorbit doar despre paternitatea Tatălui şi despre fraternitatea omului. Tyrell 1-a acuzat pe Harnack de faptul că „a privit în urmă prin nouăsprezece secole de întunecime catolică" pentru a găsi „doar reflexia unei feţe protestante liberale, văzută pe fundul unei fântâni adânci"[1].

Conştienţi când trebuie că „nimeni nu cunoaşte deplin pe Fiul, afară de Tatăl" (Matei 11:27), ar trebui să ne ferim să-I impunem lui Isus, Domnul nostru, limitările la care sunt supuşi toţi ceilalţi oameni. Am putea aşadar să ne aşteptăm ca Cina Sa să transceandă termenii şi condiţiile aplicate la toate celelalte forme de ospitalitate umană.

Totuşi prejudecăţile mor greu, cu urmarea că numeroşi cercetători încă îşi impun cu îndârjire preconcepţiile (moderniste) cu privire la cristologia Noului Testament. Deja din liceu

[1] George Tyrell, *Christianity at the Crossroads,* Londra, Darton, Longmans & Green, 1909, p. 44.

am învăţat de la un urmaş învăţat al lui Rudolf Bultmann că Biserica apostolică primară din Ierusalim susţinea o cristologie adopţionistă. Potrivit acestei concepţii, omului Isus I S-a permis o relaţie specială cu Dumnezeu la învierea Sa (aceasta fiind considerată mai mult un eveniment petrecut în inimile ucenicilor Săi, decât ceva ce chiar s-a întâmplat cu trupul Său mort).

In Biserica antică, adopţionismul era mai mult o poziţie minoritară, iar principalul său susţinător, Pavel de Samosata, a fost defăimat multe secole după condamnarea sa oficială din 268 d.H. în perioada iluminismului timpuriu, adopţionismul renăscut a început ofensiva în trunchiul unitarian care s-a rupt de prezbiterianismul englez. Trei secole mai târziu, cristologia adopţionist-unitariană a lui Pavel de Samosata, devenise o constantă în marile bisericile importante ale creştinismului apusean. Mulţi teologi, în consecinţă, adoptă concepţia că relaţia lui Cristos cu Dumnezeu diferă de a noastră doar în grad, nu în esenţă. Cei care îmbrăţişează acest tip de cristologie puternic reducţionistă nu se pot aştepta să înţeleagă ritul instituit în camera de sus ca o revărsare a cerului pe pământ.

Profesorul meu de teologie biblică din liceu recunoaşte că toate cele trei evanghelii sinoptice au depăşit parametrii unei cristologii adopţioniste. Toate trei, spunea el, pivotează în jurul noţiunii de întrupare, dar susţinea că Pavel şi Ioan au dus această tendinţă la cel mai înalt grad. Ambii s-ar fi folosit de sursele mitologice păgâne şi de gândire gnostică pentru ca să-L prezinte pe Isus (destul de incorect) ca o fiinţă divină preexistentă care a coborât în timpul şi spaţiul acestei lumi; L-au zugrăvit ca fiind Dumnezeul-om care a vorbit despre mistere şi a înfăptuit minuni şi S-a dat pe Sine ca răscumpărare pentru mulţi.

Din moment ce toţi aceia care au contribuit la realizarea acestui volum, alături de publicul nostru ţintă, acceptă inspiraţia Sfintelor Scripturi şi, astfel, îi recunosc acurateţea şi se supun autorităţii ei, nu e nevoie acum să contestăm în detaliu premisele şi concluziile şcolii de istorie-a-religiilor, aşa cum sunt redate pe scurt în paragraful de dinainte. Dar merită să reflectăm la faptul că nicio carte sau niciun strat al Noului Testament nu urmează

vreodată ideile lui Pavel de Samosata în descrierea lui Isus din Nazaret ca un „simplu om *[psilos anthropos]"* (de aici şi erezia psiloantropismului). Mult mai la subiect, documentele cele mai vechi din Noul Testament (epistolele lui Pavel) se lansează în dispută cu o cristologie foarte elevată. Singurul Cristos pe care II cunoaşte Pavel este Fiul preexistent al lui Dumnezeu, care, la împlinirea vremii, s-a născut din femeie (Galateni 4:4) şi a luat înfăţişarea cărnii păcătoase (Romani 8:3).
Pavel a trebuit să facă eforturi uriaşe ca să-i convingă pe galateni de justeţea concepţiei sale despre justificare şi să îşi revendice autoritatea apostolică în ochii convertiţilor sceptici din Corint. Totuşi, în privinţa unei convingeri fundamentale, Pavel n-a fost nevoit să vină cu argumente, ci putea miza pe consensul entuziast pe care-1 împărtăşea cu toate comunităţile creştine rispite cărora li se adresa. Deoarece îşi începe epistolele cu o variantă a binecuvântării plină de putere: „Har şi pace de la Dumnezeu Tatăl nostru şi de la Domnul Isus Cristos", Pavel îl plasează în mod semnificativ pe Isus cel răstignit şi înviat - fără niciun *dacă, dar* sau *poate* - în jumătatea „divină" a Bisericii. Pe scurt, „Isus este Domnul" (1 Corinteni 12:3). Aşa cum nu-L confundă pe singurul Dumnezeu cu „mulţi «dumnezei»" din lumea gre-co-romană antică, tot aşa deci îl separă complet pe cel care e „un singur Domn: Isus Hristos" de acei „mulţi «domni»" care oprimă viaţa noastră decăzută (vezi 1 Corinteni 8:5-6). După cum bine se ştie, Pavel nu concepe „domnia" lui Isus în acord cu potentaţii lumii sau, de exemplu, în acord cu diferitele grade ale aristocraţiei britanice (care, începând de la ducii din vârf până la baronii de la bază, obişnuiau cu toţii să stea în Camera „Lorzilor"[2] înainte de Tony Blair). Ba dimpotrivă, un studiu atent al imnului cristologie din Filipeni (2:6-11) va conchide probabil că „Domnul Isus" despre care vorbeşte Pavel este singurul om care poate revendica pentru sine cuvântul ebraic din patru litere, cunoscut şi sub denumirea de *tetragrammaton,* care, de obicei, era transcris în forma „Iehova", dar care acum se citeşte Yahweh (compară Filipeni 2:10

[2] Sau „domnilor", din engl. *lords* (n.tr.).

cu Isaia 45:23). După cum s-a exprimat Martin Luther: „acest om este Dumnezeu; acest Dumnezeu este om"[3]. Aşadar, nici Ioan, în cea de-a patra evanghelie, nici Conciliul de la Niceea, în faimosul său crez nu au putut propune o cristologie mai măreaţă decât cea predicată de Pavel.
Un teolog luteran nu poate să considere aceste prime reflecţii asupra cristologiei ca fiind deplasate, într-un eseu dedicat ritului pe care vechii luterani îl numeau, de obicei, sacramentul de la altar sau Cina Domnului, căreia luteranii nord-americani, sub influenţa anglicană, deseori îi spun Sfânta împărtăşanie. Nu este întâmplător faptul că, în documente normative scrise între 1530 şi 1577, mărturisirile de credinţă luterane (cunoscute sub numele de *Cartea concordiei* [acordului])[4] atacă în mod direct cristologia

inferioară a lui Pavel de Samosata.[5] Mai mult, în principala lor declaraţie referitoare la subiectul cristologiei, aceste mărturisiri de credinţă îi iau apărarea, în mod categoric, lui Chirii din Alexandria în controversa cu Nestorie[6], care a înţeles umanitatea lui Cristos ca pe o entitate ce operează cvasiautonom faţă de persoana Sa divină. Nestorie a creat o ruptură între Fiul lui Dumnezeu şi Fiul Măriei, cu urmarea că a considerat-o pe Măria doar mamă a lui Cristos-omul. Chirii, spre deosebire de Nestorie, a mărturisit unitatea persoanei Cuvântului făcut trup, Fiul lui Dumnezeu a devenit Fiul Măriei, cu urmarea că Măria este *Theotokos,* Mama lui Dumnezeu.

[3] *Babylonian Captivity ofthe Church,* 1520, în *Luther's Works,* ediţia americană [de aici încolo citat ca AE -American Edition], 55 voi., Philadelphia, Fortress Press; St Louis, Concordia Publishing House, 1955, 36: p. 35.

[4] Voi cita din *The Book of Concord: The Confessions ofthe Evangelical Lutheran Church,* ed. Theodore G. Tappert et al., Philadelphia, Fortress, 1959, de aici încolo citată ca Tappert. Primatul lucrării lui Tappert este contestat de Robert Kolb şi Timothy J. Wengert, ed., *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church,* Minneapolis, Fortress Press, 2000.

[5] Vezi *Confesiunea de la Augsburg,* art. 1, „The Samosatenes, old and new"; şi *Formula concordiei: declaraţia solidă,* art. 8.16. (Tappert, p. 28, 594).

[6] *Formula concordiei: declaraţia solidă,* art. 8.15 şi urm. (Tappert, p. 594 şi urm.). Observaţi susţinerea puternică a titlului Măriei ca Mamă a lui Dumnezeu (şi virginitatea ei perpetuă) în *Formula concordiei: declaraţia solidă,* art. 8.24.

Deja în 1519, în cursul meditării asupra imnului cristologie din Filipeni 2, Luther a îmbrăţişat tiparul cristologiei dezvoltate în Biserica antică de Chirii din Alexandria.[7] In cursul disputei cu Zwingli şi ceilalţi teologi pe marginea prezenţei reale, Luther a pătruns mult mai adânc în acest tipar. Al doilea teolog al lute-ranismului, o figură majoră a generaţiei ce a urmat după moartea lui Luther, Martin Chemnitz, a scris cea mai importantă lucrare a luteranismului despre cristologie, în care Chirii din Alexandria este cel mai citat părinte al Bisericii.[8] Chemnitz, elogiat ca „al doilea Martin", a fost principalul autor al declaraţiei fundamentale şi oficiale, cu un puternic accent chirilian, în materie de cristologie, care se găseşte în articolul al optulea din *Formula concordiei.* Cristologia eminamente luterană poate fi rezumată astfel: deşi Isus va poseda veşnic trupul uman adevărat şi sufletul pe care şi L-a asumat în pântecele Măriei la momentul vestirii naşterii Sale, nu putem limita inegalabila Sa umanitate sacră potrivit limitelor întâlnite în experienţa obişnuită a omului. Pe de-o parte, sufletul şi trupul Său subzistă într-o „unitate personală sau ipostatică" cu eternul Fiu al lui Dumnezeu. Pe de altă parte, umanitatea Sa se bucură de o „comuniune" reală cu divinitatea Sa (fiind ca un lingou de fier în cuptorul divinităţii). Şi, în al treilea rând, proprietăţile sau atributele divine sunt comunicate naturii umane a lui Isus, inclusiv „măreţia divină", care îi permite, ca om, să cunoască şi să aibă putere asupra tuturor lucrurilor şi să fie prezent după cum vrea şi acolo unde vrea. Deşi credincioşii reformaţi, anglicani, evanghelici şi penticostali nu au de-a face cu Pavel de Samosata şi cu alţii care neagă întruparea Fiului lui Dumnezeu, ei au fost, sunt şi vor rămâne şi în viitorul apropiat profund străini de cristologia din *Formula concordiei,* pe care luteranismul o împărtăşeşte mai ales cu Ortodoxia răsăriteană. Din câte cunosc eu, numai Ortodoxia, dintre celelalte ramuri ale creştinismului,

[7] Vezi Tom G. A. Hardt, *On the Sacrament ofthe Altar,* cap. 3, „The Sacrament |' Does Not Coincide with the Omnipresence of the Body of Christ".

[8] Martin Chemnitz, *The Two Natures in Christ,* trad. J. A. O. Preus, St Louis, | Concordia Publishing House, 1971, p. 542.

mai este întru totul de acord cu convingerea luterană privitoare la omniprezenţa Domnului nostru în acord cu natura Sa umană. Pavel, nu Luther sau oricare dintre părinţii Bisericii, a fost primul care a vorbit despre faptul că „Cina Domnului" (1 Corin-teni 11:20) este „Cina DOMNULUI", astfel încât Actorul principal în acest rit este Isus cel glorificat şi aşezat la dreapta lui Dumnezeu, care (deşi în ascuns) îşi confruntă Biserica adunată în slava sfântă, făcând ca pâinea să fie trupul Său jertfit şi vinul, sângele Său jertfit şi dând aceste lucruri sfinte să fie mâncate şi băute în folosul persoanelor credincioase care se căiesc, dar şi în scopul pedepsirii acelui necredincios care nu se căieşte. Atunci când a apărat această doctrină împotriva lui Andreas Karlstadt, Ulrich Zwingli şi Johannes Oecolampadius, între anii 1525 şi 1530, Luther a demonstrat (destul de convingător, din punctul meu de vedere) felul în care avertizările solemne ale lui Pavel din 1 Corinteni 11:27-32 (care prezintă un comentariu apostolic cu privire la cuvintele de instituire ale lui Cristos, citate în 1 Corinteni 11:23-25) au sens doar pe baza presupoziţiei că atât Isus, cât şi Pavel localizează „prezenţa reală" a lui Cristos în elementele euharistice consacrate şi nu numai în inimile celor ce se împărtăşesc din ele. Eroul luteran din Silesia secolului al XlX-lea, Johann Gottfried Scheibel (care a fost destituit din funcţia de profesor universitar de către un rege reformat care îl persecuta), a urmat învăţătura lui Luther, arătând că, în conformitate cu 1 Corinteni 10:16, trupul şi sângele lui Cristos sunt primite prin acţiunea de a mânca şi de a bea, care înseamnă că Pavel înţelegea cuvintele Domnului în sensul lor cel mai evident, având ca efect faptul că pâinea consacrată *este* trupul Său şi vinul consacrat *este* sângele Său. Cu alte cuvinte (şi cu scuzele de rigoare pentru tonul polemic care însoţeşte inevitabil luteranismul ferm), exegeza onestă poate înţelege 1 Corinteni 10:16 doar în sensul luteran, nu în sensul reformat.

Marea dispută dintre Luther şi Zwingli, care a fost menţinută ani la rând prin schimbul de tratate importante între cei doi şi care a culminat la dramaticul Colocviu de la Marburg, din 1529, alcătuiesc un episod important în istoria Bisericii. Propriul meu studiu despre această controversă m-a convins, în acord cu mărturia Noului

Testament, că - vorbind deschis - Luther a avut dreptate, iar Zwingli a greşit. în acelaşi timp trebuie să recunosc cu tristeţe corectitudinea remarcii episcopului anglican Michael Marshal, care spune că, deşi Luther câştigase bătălia, Zwingli începuse să câştige războiul. La urma urmei, cu excepţia probabil a unei treimi dintre anglicani, Zwingli şi-a extins foarte mult influenţa asupra protestantismului mondial. Şi oricât de dureros ar fi să recunosc această chestiune, începând cu secolul al XVII-lea, Luther a pierdut continuu războiul pentru prezenţa reală chiar şi în comunitatea care i-a purtat numele, în mod ciudat, deşi a realizat una dintre cele mai puternice formulări luterane cu privire la prezenţa reală în *Apologia confesiunii de la Augsburg,* din 1531[9], Philipp Melanchthon şovăia pe atunci în ce priveşte acceptarea acestei doctrine. Astfel, în 1534 a călătorit la Kassel pentru negocierile cu partida „reformată" condusă de Martin Bucer, descriindu-se pe sine în corespondenţa personală ca „emisarul unei păreri străine *[nuntius alienae sententiae]"*. în timpul vieţii lui Luther, Melanchthon nu a fost personal de acord cu părerea lui Luther (împărtăşită de vechea tradiţie) conform căreia consacrarea - recitarea de către celebrant a cuvintelor de instituire ale lui Isus - afectează prezenţa trupului şi a sângelui Său pe altar. Melanchthon a atacat practicile liturgice ale lui Luther ca fiind „închinare în faţa pâinii", a discreditat faptul că el consuma în mod reverenţios toate

elementele consacrate care nu au fost distribuite la o anumită celebrare şi a redus prezenţa trupului şi a sângelui Domnului în momentul primirii elementelor, pe care le-a asociat cu trupul şi cu sângele Său, dar nu le-a identificat în mod direct cu acestea. După moartea lui Luther, Melanchthon a ajuns să respingă cu sarcasm, în mod public, doctrina şi practica lui Luther, astfel încât şi-a încheiat cariera, prin urmare, ca un semicalvinist. Acei luterani (numeroşi) care îl urmează pe Melanchthon şi nu pe Luther în teologia lor sacramentală sunt mult mai aproape de anglicanii evanghelici şi de reformaţi decât îşi dau seama.
[9] *Apologia confesiunii de la Augsburg,* art. 10, p. 2: „Şi Vulgarius, care ni se pare a fi un posibil autor, spune clar că «pâinea nu este doar o reprezentare, ci este realmente transformată în carne»" (Tappert, p. 179).

Concepţia luterană

Recunosc că, în ce priveşte sacramentul de la altar, luteranii sunt împărţiţi între adepţii lui Luther, pe de-o parte, şi cei ai lui Melanchthon (= filipişti), pe de alta, şi deplâng superioritatea numerică a celui de-al doilea grup. Totuşi trebuie să recunosc că „luteranii autentici" sunt credincioşi mărturiei lui Luther şi *Cărţii concordiei,* dar şi că - şi acesta este factorul decisiv - poziţia lui Luther este în acord cu (1) cuvintele lui Cristos şi ale lui Pa vel şi (2) cu mărturia aproape unanimă a Bisericii antice.

Se prea poate ca primele cuvinte ale lui Isus cel întrupat care au fost scrise în Scripturile Noului Testament - cuvinte de instituire a Cinei aşa cum au fost ele înregistrate de Pavel şi de evangheliştii sinoptici - să fie, de fapt, prima linie de apărare împotriva unei cristologii adopţioniste, inferioare. Isus cel care a inoculat atât de dramatic cuvinte şi gesturi noi şi nemaiîntâlnite în ultimul Paşti pe care 1-a celebrat în cercul de ucenici gândeşte despre Sine ca fiind tocmai opusul „unui om obişnuit *[psilos anthropos]".* Pe de-o parte, Isus îşi vede propria moarte (care, în viziunea iudaică din acea vreme, are loc în aceeaşi zi cu instituirea euharistiei) ca pe o moarte ispăşitoare. Pe de altă parte, atunci când le porunceşte apostolilor (şi, astfel, tuturor slujitorilor apostolici din viitor) să continue celebrarea acestui rit, EI prevede cât se poate de clar formarea viitoare a Bisericii Sale. Este mult prea uşor să trecem cu vederea faptul că Cel care rosteşte aceste cuvinte Se consideră pe Sine a fi Dumnezeu. Niciun evreu pios nu s-ar fi gândit vreodată să bea sânge, cu atât mai puţin să le poruncească altora să bea propriul Lui sânge. Numai Dumnezeu cel care în trecut le-a interzis să bea sânge poate să anuleze acea poruncă. Astfel, Domnul care le cere apostolilor Săi (şi tuturor celor care se vor împărtăşi în viitor la altar) să îi bea sângele trebuie să fie ori Dumnezeu în trup, ori un blasfemator. Cuvintele de instituire demonstrează că unul mai mare decât Solomon şi decât templul pe care 1-a construit e aici (Matei 12:42, 6), unul al cărui „Eu" poate să modifice vechea lege (Matei 5:21-48) şi să instituie un rit liturgic de o eficacitate supranaturală care să fie respectat până la sfârşitul veacurilor.

în teologia recentă, orientată spre ecumenism (uneori chiar şi în lucrările scriitorilor romano-catolici!), argumentul a fost că,



prin cuvintele „acesta este trupul Meu", Isus a vrut să spună „acesta sunt Eu". Cu alte cuvinte, se afirmă că Isus dorea doar să îi înveţe despre prezenţa sa *personală* în

sacramentul binecuvântat, nu despre prezenţa Sa *trupească.* Mulţi ecumenişti (din toate confesiunile şi denominaţiile apusene mari) consideră că recunoaşterea comună a prezenţei *personale* a Domnului în Cină ar trebui să ne permită să trecem peste disputele dure de altădată cu privire la presupusa Sa prezenţă *trupească* astfel încât toţi creştinii să poată împărtăşi o masă euharistică comună ca împlinire a rugăciunii lui Isus din Ioan 17. Deşi mărturisesc (împreună cu Luther) credinţa în prezenţa *personală* a lui Isus Cristos, Dumnezeu-omul nedivizat, în celebrarea sfintei comuniuni, accentuez faptul că prezenţa Sa *reală* în sfântul sacrament nu trebuie să fie înţeleasă ca opusul unei prezenţe/î'ch'ye, *ireale,* ci ca o abreviere pentru prezenţa Sa *corporală.* Şi susţin împreună cu Luther că aceasta este doctrina, nu numai a lui Pavel, ci şi a lui Isus cel pământesc (şi ceresc). Şcoala de istorie-a-religiilor a recunoscut că Pavel a înţeles Cina Domnului în acest mod, însă i-a respins doctrina ca fiind o intruziune a gândirii păgâno-gnostice în cercurile creştine timpurii. Acest itinerar nu poate fi luat permanent în considerare de evanghelici, care operează cu o concepţie înaltă despre Scripturi şi pe care îi invit, aşadar, să-şi reconsidere poziţia reformată istorică.
Piatra de poticnire importantă în calea reducerii - convenabile din punct de vedere ecumenic - a prezenţei reale la cea personală se găseşte în terminologia aleasă anume de Domnul în camera de sus, unde a preînscenat marile Paşti pe care 1-a împlinit pe cruce (Luca 9:31). Isus a folosit limbajul cultului sacrificial din Vechiul Testament atunci când a numit pâinea „trup" şi vinul „sânge" (cf. Deuteronomul 12:27). Dacă ar fi dorit să îi înveţe doar despre prezenţa Sa personală în celebrările viitoare ale sfintei împărtăşanii, în care elementele funcţionează doar cu valoare simbolică, ar fi putut să o facă cu uşurinţă, folosind în sensul acesta limbajul pe care 1-a folosit în Matei 18:20 şi 28:20: „în timp ce mâncaţi şi beţi pâine şi vin, în genul unei parabole, în amintirea Mea, Eu voi fi în mijlocul vostru." E curios faptul că Domnul

a decis să vorbească altfel, în terminologia din Deuteronomul 12:27, care poate fi interpretat atât de uşor în sensul înţeles în unanimitate de romano-catolici, ortodocşi şi luterani.
Hermann Sasse, un luteran din secolul al XX-lea care, cel puţin în ce priveşte prezenţa reală, se situează cu fermitate în aripa luterană a Bisericii, obişnuia să spună că, având în vedere faptul că Cristos, de obicei, îşi continua pildele aparent obscure cu o explicaţie clară, a omis să facă acest lucru în cazul cuvintelor sacramentale pe care le-a rostit la Ultima Cină. Motivul acestei omisiuni este că a intenţionat şi intenţionează ca aceste cuvinte să fie luate în sensul lor deplin, nu în sensul lor cel mai sărac. Luther a insista că, dacă Isus ar fi dorit să pregătească o cină comemorativă care să facă uz de simboluri ale trupului şi sângelui Său (absente), era bine să I se fi sugerat să păstreze mâncarea de la Pastile tradiţionale, pentru că mielul măcelărit ar fi fost un simbol mult mai potrivit pentru trupul şi sângele Său decât sunt elementele euharistice inanimate.[10] Când sunt atent la cuvintele rostite în camera de sus pe care Cristos continuă să le rostească prin slujitorii Săi ordinaţi la altar, pot doar să fiu de acord cu riposta dură a romancierei Flannery O'Connor faţă de reflecţiile sacramentale „progresiste" ale romancierei Mary McCarthy din perioada care a urmat după Conciliul al II-lea de la Vatican. Considerând mai înainte (în mod exagerat!) că gazda consacrată este Duhul Sfânt în persoană, ca „cea mai portabilă persoană din Trinitate", McCarthy ajunge acum să considere gazda „un simbol, şi încă unul destul de bun". „Eu [Flannery] am spus, apoi, cu o voce tremurândă: «Ei bine, dacă-i numa' un simbol, dă-1 dracului!»"[11] O înţelegere simbolică a elementelor li s-ar fi dovedit de folos Părinţilor Bisericii din secolul al II-lea, care au trebuit să se confrunte cu acuzaţia că, pentru euharistiile săvârşite în ascuns, creştinii comiteau o

crimă ritualică din cauza „canibalismului" pe care îl presupunea mâncatul trupului şi de băutul sângelui.
în mod remarcabil, nici Ignaţie, nici Iustin, nici Irineu nu au urmat calea celei mai slabe rezistenţe adoptate de Mary McCarthy, ci, ca să-1 cităm doar pe Irineu, au mărturisit că „euharistia este trupul Mântuitorului nostru Isus Cristos, trupul care a pătimit pentru păcatele noastre şi pe care Tatăl, cu bunătatea Sa, L-a înviat"[12], în 1532, Luther a aplicat Canonul vincenţian (ortodoxie = „ceea ce a fost crezut pretutindeni, întotdeauna şi de toţi") la problema prezenţei sacramentale a Domnului, observând cât „este periculos şi cumplit să auzi sau să crezi ceva împotriva mărturiei, a credinţei şi a doctrinei unanime ale întregii Biserici sfinte creştine"[13].
Potrivit lui Luther - şi *Cărţii concordiei*[14]-prezenţa sacramentală este realizată la slujba divină în timpul consacrării elementelor care are loc prin pronunţarea, de către celebrant, a cuvintelor de instituire peste elemente „în persoana şi în numele lui Cristos"[15].
Rostim cuvintele divine, atotputernice, cereşti şi sfinte pe care Cristos însuşi le-a rostit la cină cu buzele Sale sfinte şi ne-a poruncit şi nouă să le rostim.[16]
Pentru că imediat ce Cristos spune: „acesta este trupul Meu", trupul Său este prezent prin Cuvânt şi prin puterea Duhului Sfânt. Dacă Cuvântul nu este acolo, este doar pâine; dar cuvintele, îndată ce sunt adăugate, aduc cu sine lucrul despre care vorbesc.[17]
Şi aici, dacă ar fi să rostesc peste toată pâinea: „acesta este trupul lui Cristos", nimic nu s-ar întâmpla, dar când urmăm instituirea şi porunca dată de El la Cină şi spunem: „acesta este trupul Meu",

[10] AE 37, p. 264 *(Confession Concerning Christ's Supper,* 1528).
[11] Citat în James T. O'Connor, *The Hidden Manna: A Theology ofthe Eucharist,* San Francisco, Ignatius Press, 1988, p. 95.
[12] Ignatie Teoforul, *Către smirneni,* 7.1, în *Scrierile părinţilor apostolici,* trad. Dumitru Fecioru, Bucureşti, Ed. IBMBOR, PSB 1, p. 102.
[13] Citat de John R. Stephenson, *The Lord's Supper,* voi. 12 din *Confessional Lutheran Dogmatics,* St Louis, Luther Academy/Logia, 2003, p. 237.
[14] *Formula concordiei: declaraţia solidă,* art. 7.73-87, Tappert, p. 583-585.
[15] „Dar când a spus «să faceţi lucrul acesta», prin porunca şi ordinul Său, ne-a învăţat să vorbim aceste cuvinte în persoana şi numele Său: «Acesta este trupul Meu»"; AE 37, p. 187, Martin Luther, *Confession Concerning Christ's Supper,* 1528.
[16] AE 40, p. 212, Luther, *Against the Heavenly Prophets,* 1525.
' AE 36, p. 341, Luther, *The Sacrament - Against the Fanatics,* 1526.

atunci este trupul Lui, nu din cauza a ceea ce am rostit sau din cauza cuvântului declarativ, ci din cauza poruncii Sale prin care ne-a spus să rostim şi să facem astfel şi a adăugat propria Sa poruncă şi acţiune la ceea ce rostim noi.'[8]
Declaraţiile lui Luther şi mărturisirile de credinţă citate în paragrafele anterioare, îi pun de acord pe luteranii ortodocşi cu Biserica Romano-Catolică şi cu Biserica Ortodoxă în ce priveşte sacramentul binecuvântat şi, cel puţin la acest punct, ridică un zid de despărţire de netrecut între luteranismul ortodox şi lumea largă a protestantismului.[19] în mod contrar, faptul că Melanchthon a dezaprobat consacrarea eficace i-a determinat pe luteranii din tagma lui să se apropie tot mai mult de înţelegerea reformată cu privire la prezenţa sacramentală, promovând starea actuală a lucrurilor în care, probabil, majoritatea luteranilor din lumea întreagă se bucură de părtăşia comuniunii cu majoritatea creştinilor reformaţi.
Ar fi inexact să presupunem că mărturisirea de credinţă a lui Luther cu privire la prezenţa reală a fost doar „consolidată" de la începutul dezbaterii aprige cu Karlstadt, Zwingli şi Oecolampadius. Cu câţiva ani înainte de izbucnirea controversei care a dezbinat protestantismul, Luther a susţinut că propriul său mod de a exprima misterul euharistiei mărturisea o „prezenţă reală" cu nimic mai

slabă decât cea susţinută de teoria transsubstanţierii promulgată oficial de Roma.[20] Aşa cum era de aşteptat, Melanchthon a ajuns

[18] AE 37, p. 184, Luther, *Confession Concerning Christ's Supper,* 1528.

[19] Afirmaţia făcută de Luther cu mai puţin de doi ani înainte de moartea sa (şi citată cu apreciere în *Formula concordiei: declaraţia solidă,* art. 7.33; Tappert, p. 575) dovedeşte că luteranii care au intrat în grupări de părtăşie cu anglicanii, cel puţin, şi-au falsificat mărturisirea, pe când luteranii care au pus bazele unei intercomuniuni cu reformaţii au abandonat-o. „Pentru că ei nu vor să creadă că pâinea Domnului la Cină este trupul Său adevărat, natural pe care cel necredincios sau Iuda îl primesc pe cale orală la fel de bine ca Sf. Petru şi toţi sfinţii. Oricine (o spun) vrea să creadă acest lucru să nu mă deranjeze cu scrisori, scrieri sau cuvinte şi să nu se aştepte să aibă părtăşie cu mine. Şi de aici nu mă mişc"; AE 38, p. 304, Luther, *Brief Confession Concerning the Holy Sacrament,* 1544.

[20] Vezi AE 36, p. 29, Luther, *Babylonian Captivity of the Church,* 1520.

să gândească diferit, alăturându-i-se lui Calvin în ce priveşte acuzaţia că transsubstanţierea este o zonă importantă în care Roma a apucat-o pe un drum greşit în înţelegerea euharistiei. In schimb, Luther a considerat întotdeauna dezbaterea cu privire la transsub-stanţiere ca fiind o problemă relativ minoră. In tratatele teologice a pledat împotriva dogmatizării paradigmei aristotelice, dar, fapt semnificativ, s-a abţinut să atace transsubstanţierea în predicile rostite în faţa enoriaşilor (pentru că aceştia ar fi putut înţelege în mod greşit că el neagă prezenţa reală). Punctul cel mai sensibil al mărturisirii de credinţă a lui Luther (şi a luteranismului ortodox), din perspectiva creştinismului reformat, este afirmat răspicat în această remarcă: „Decât să beau vin simplu cu fanaticii [reformaţii], mai degrabă aş fi de acord cu papa că nu e decât sânge."[21]

După cum era de aşteptat, reformaţii au ridicat împotriva lui Luther şi a luteranilor ortodocşi multe dintre acuzaţiile cu care s-au năpustit asupra Bisericii Romei. De dragul exactităţii, să notăm că una dintre acestea, nici măcar, nu a stat şi nici nu stă în picioare. Reformaţii au formulat acuzaţia că atât Roma, cât şi Luther au pledat în favoarea prezenţei „locale" a trupului şi a sân-gelui lui Cristos în sacramentul binecuvântat. Dar nu e aşa, deoarece şi Luther, şi Toma din Aquino au susţinut că trupul şi sângele Domnului nu sunt prezente în acelaşi mod în care sunt elementele, ocupând spaţiu şi fiind limitate de acesta. Mai degrabă, trupul şi sângele sunt prezente în mod supranatural şi în asemenea mod încât fiecare părticică din pâinea şi din vinul care au fost consacrate este trupul întreg şi sângele întreg al Domnului.[22] „Fiecare

[21] AE 37, p. 317, Luther, *Confession Concerning Christ's Supper,* 1528.

[22] AE 37, p. 222-223; citat în *Formula concordiei: declaraţia solidă,* art. 7.98-102, Tappert, p. 586 şi urm. Vezi şi AE 38, p. 292-293, Luther, *Brief Confession Concerning the Holy Sacrament,* 1544. Pentru aprofundarea învăţăturii luterane cu privire la cele trei moduri în care Cristos îşi exercită prezenţa trupească, vezi Stephenson, *Lord's Supper,* p. 247-258. Băgaţi bine de seamă că înţelegem prezenţa reală ca intrând în „modul definitiv" al prezenţei, nu în „modul repletiv", conform căruia Domnul nostru este omniprezent în concordanţă cu umanitatea Sa. Există multă confuzie în acest punct, chiar şi între luterani.

persoană îl primeşte [trupul] întreg."[23] La acest punct există o identitate remarcabilă între Roma şi Wittenbergul lui Luther astfel încât nu e deloc surprinzător faptul că un imn euharistie luteran faimos („Suflete, împodobeşte-te cu bucurie" [Johann Frank]) reia cu bună ştiinţă cuvintele lui Toma din Aquino şi nici nu pare straniu faptul că ultima carte de imnuri (2006) a Sinodului din Missouri conţine două dintre imnurile euharistice faimoase ale lui Toma din Aquino, fapt pentru care unii luterani nord-ameri-cani vor cânta în curând: „Cuvântul făcut trup, pâinea pe care a luat-o, / Prin Cuvântul Său, al Său trup să fie; / Sângele Său sacru în vin 1-a transformat, / Deşi simţurile nu pătrund; Singură cre-dinţa inima adevărată trezit-a / Să vadă misterul."[24]

Modurile diferite în care luteranii şi romano-catolicii articulează prezenţa reală nu sunt neapărat *cauza* separării bisericilor. „Uniunea sacramentală" luterană - conform căreia, la consacrare, elementele devin „pâine-carne" şi „vin-sânge"[25] - e de imaginat că ar putea coexista cu transsubstanţierea romano-catolică, dar această stare a lucrurilor nu se va

produce până când luteranii şi romano-catolicii nu vor cădea de acord cu privire la dimensiunea sacrificială a sacramentului binecuvântat. Acordul asupra a două puncte e foarte uşor de stabilit, dar, în viitorul apropiat, cele două părţi vor avea mereu neînţelegeri cu privire la cel de-al treilea punct. In primul rând, Isus a poruncit apostolilor să aducă mulţumiri la celebrarea Cinei sfinte, pentru ca acest rit să fie cu adevărat sfânta euharistie, jertfa de mulţumire şi de laudă adusă de Biserică Tatălui prin Fiul în Duhul Sfânt.[26] Din moment ce dimensiunea „euharistică" a sfintei comuniuni este uneori minimalizată în liturghia şi în practica luterane, alţi creştini ne-ar putea ajuta să dobândim o înţelegere deplină şi un respect mai mare faţă de

[23]AE38, p.293.

[24] *Lutheran Service Book: Prepared by the Commission on Worship ofthe Lutheran Church - Missouri Synod,* St Louis, Concordia Publishing House, 2006, nr. 630, p. 4 (de aici încolo *LSB)*

[25] AE 37, p. 303, Luther, *Confession Concerning Christ's Supper,* p. 1527.

[26] Vezi Stephenson, *Lord's Supper,* p. 116-119.

acest aspect al instituirii realizate de Cristos.[27] în al doilea rând, sacramentul sfânt este un ospăţ sacrificial, în care Domnul nostru pune în gura participanţilor la comuniune adevăratul trup şi adevăratul sânge pe care le-a dat odată pentru ei.[28] Iar, în al treilea rând, în măsura în care romano-catolicii susţin că celebrantul oferă Tatălui, în mod activ, trupul şi sângele prezente cu adevărat, în folosul celor vii şi al celor morţi, luteranii reacţionează îngroziţi de faptul că „sinergismul" a schimbat ceea ce noi numim „moner-gism divin". Asta înseamnă că, acum, omul cooperează în scopul propriei sale justificări, nu primeşte în mod pasiv rodul lucrării împlinite în mod unic şi exclusiv de Dumnezeu-omul.[29]

în *Catehismul mare* din 1529, inclus în *Cartea concordiei,* Luther rezumă beneficiile împărtăşirii cu evlavie sub trei titluri. în primul rând, trupul şi sângele prezente cu adevărat garantează înnoirea iertării şi curăţarea în viaţa acelora care primesc împărtăşania cu credinţă şi cu căinţă. „Cu alte cuvinte, mergem la sacrament pentru că acolo primim o comoară măreaţă [trupul şi sângele Domnului] prin care şi în care obţinem iertarea de păcate."[30] în al doilea rând, darul sacramental este mana supranaturală care susţine noul Israel în pelerinajul prin pustiul acestei vieţi decăzute. „Aşadar, este numită în mod adecvat hrana sufletului din moment ce hrăneşte şi susţine noul om. Deşi e adevărat că prin botez suntem în primul rând născuţi din nou, carnea şi sângele nostru uman nu şi-au pierdut vechea piele. Există atât de multe obstacole şi ispite ale diavolului şi ale lumii încât, de multe ori, obosim şi ne istovim şi uneori chiar ne împiedicăm. Cina Domnului este dată ca hrană şi susţinere zilnice pentru ca credinţa noastră să se împrospăteze şi să se întărească şi să nu

[27] Acest demers ar putea începe prin reflectarea asupra secţiunii corespunzătoare din documentul BEM *{Lima): Baptism, Eucharist and Ministry,* Faith and Order Paper 111, Geneva, Consiliul Mondial al Bisericilor, 1982, p. 10-11 (Euharistia, §2.A).

[28] Stephenson, *Lord's Supper,* p. 111-115. [29]Ibid.,p. 119-126.

[30] *Catehismul Mare,* art. 5, p. 22; Tappert, p. 449. Vezi Stephenson, *Lord's Supper,* p. 193-198.

slăbească în luptă, ci să devină tot mai puternică. Noua viaţă ar trebui să se dezvolte şi să evolueze mereu."[31] în al treilea rând şi în acord cu mărturia din Ioan 6, trupul şi sângele Domnului sunt, la fel ca la Ignatie, „medicamentul nemuririi, remediul împotriva necesităţii noastre de a muri", chezăşia viitoarei glorii trupeşti, „un medicament curat, bun, liniştitor care ne ajută şi ne înviorează atât în trup, cât şi în suflet. Pentru că acolo

unde sufletul este vindecat, şi trupul are de câştigat"[32]. In principalul său tratat despre euharistie din 1527, Martin Luther s-a folosit în mod corespunzător de cristologia sa chiriliană şi scripturistică atunci când a răspuns acuzaţiei lui Zwingli, potrivit căreia, chiar dacă Isus ne-ar fi dat trupul Lui să-1 mâncăm, nu ne-ar fi făcut, în calitate de lucru fizic, niciun bine. „Dumnezeu este în această carne. Este carnea lui Dumnezeu, carnea Duhului. Este în Dumnezeu şi Dumnezeu este în ea. Aşadar, trăieşte şi dă viaţă tuturor celor care o mănâncă, atât trupurilor, cât şi sufletelor lor."[33] „Gura, gâtlejul, trupul, care mănâncă trupul lui Cristos, vor avea, de asemenea, un beneficiu din acesta prin faptul că vor trăi veşnic şi vor învia în Ziua de Apoi, spre mântuire veşnică. Iată puterea secretă şi beneficiul tainic care se revarsă din trupul lui Cristos la Cină în trupul nostru, pentru că trebuie să fie de folos şi nu poate fi prezent în zadar. Aşadar trebuie să ofere viaţă şi mântuire trupurilor noastre, aşa cum este şi natura lui."[34]

Ca „ospăţ sacrificial"[35], Cina Domnului este, bineînţeles, de cu totul altă factură decât acele cine pregătite din orice fel de mâncare în subsolurile bisericilor, la care sunt invitaţi cu dragă inimă toţi enoriaşii. In Israelul antic, numai preoţilor le era

[31] *Catehismul Mare,* art. 5., p. 23-25; Tappert, p. 449. Vezi Stephenson, *Lord's Supper,* p. 198-200.

[32] *Catehismul Mare,* art. 5., p. 68; Tappert, p. 454. Vezi Stephenson, *Lord's Supper,* p. 200-204.

[33] AE 37, p. 124-125, Luther, *That These Words,* 1527.

[34] AE 37, 134, Luther, *That These Words,* 1527. Numărul acestor referinţe ar putea spori cu cele din scrierile lui Luther şi ale teologilor luterani clasici.

[35] Vezi John W. Kleinig, „The Lord's Supper as a Sacrificial Banquet", în *Logia* 12, nr. 1 (Epiphany 2003), p. 11-16.

permis să mănânce din „lucrurile preasfinte" oferite pe altar, în timp ce laicii trebuiau să se mulţumească cu participarea la jertfele de pace „sfântă". Prin ritul instituit în camera de sus, Cristos îi îngăduie poporului Său, atât clericilor, cât şi laicilor, să ia cu gura din „lucrurile preasfinte" care sunt trupul Său adevărat şi sângele Său adevărat. Dar, pentru a fi eligibilă pentru sfânta împărtăşanie, o persoană trebuie, în primul rând, să fie botezată, altfel, nu este născută din nou (sau de sus) prin apă şi prin Duh (Ioan 3:5). In al doilea rând, persoanele care primesc împărtăşania trebuie să fie iniţiate corespunzător în doctrina creştină generală şi, în special, în doctrina despre sacramentul de la altar (aşadar, în timp ce luteranii ortodocşi s-ar putea să fie deschişi pentru „împărtăşirea timpurie", puţini dintre noi sunt entuziasmaţi de „împărtăşirea pruncilor"). Cum ne putem aştepta ca pruncii „să discearnă trupul Domnului" (1 Corinteni 11:29), afirmaţie pe care exegeza luterană o înţelege ca pe o referinţă la trupul său istoric, sacramental, nu la Biserică în calitate de trup mistic? In al treilea rând, cei ce primesc împărtăşania trebuie „să se cerceteze" înainte de participarea sacramentală, pentru ca să se poată apropia de altar cu inimile pline de căinţă (1 Corinteni 11:28). înţelepciunea pastorală luterană recomandă din toată inima mărturisirea şi dezlegarea săvârşite în mod personal şi sacramental printr-o pregătire pentru împărtăşanie, mai ales în cazurile în care s-au comis păcate grave. Din fericire, beneficiile mărturisirii personale sunt în prezent redescoperite printre luteranii din America de Nord.[36] Totuşi Cina Domnului nu este, în mod categoric, un mijloc al harului în care Domnul se raportează la oile Sale în mod individual, ci este un context în care ne întâlneşte ca o adunare, un colectiv sau un trup corporativ. Luteranimsul istoric a practicat, aşadar, „împărtăşirea restrictivă", oferindu-le accesul la altarele sale numai acelora care îi împărtăşesc mărturisirea. Practica pastorală luterană a recunoscut dintotdeauna cazuri excepţionale în care sfânta împărtăşanie poate fi dată creştinilor botezaţi ce aparţin altor confesiuni şi care proclamă de bunăvoie miezul

■ Vezi *LSB,* nr. 616.

doctrinei euharistice luterane, însă luteranii ortodocşi sunt, în continuare, incapabili să ofere în mod curent „ospitalitate euha-ristică". Colegul meu şi fostul preşedinte al seminarului la care am predat, Jonathan Grothe, a remarcat deseori că practica împărtăşirii restrictive, care ofensează atât de mult sensibilităţile moderne, îşi găseşte un temei solid în 1 Corinteni 11:26, unde forma de plural a verbului indică mai multe persoane care celebrează euharistia: diversele mărturisiri de credinţă nu sunt încă unanime în ce priveşte proclamarea morţii Domnului!

Papa Benedict al XVI-lea tânjeşte după instituirea unei unităţi creştine vizibile care să facă din intercomuniune o opţiune legitimă, în recenta sa exortaţie, *Sacramentum caritatis,* exprimă poziţia acceptată din punct de vedere istoric de Sinodul din Missouri, aşa cum se poate vedea dacă înlocuim termenul „catolic" cu „luteran" în următorul paragraf:

Respectul pe care îl datorăm sacramentului trupului şi al sângelui lui Cristos ne împiedică să le transformăm într-un simplu „mijloc" care să fie folosit fără nicio deosebire pentru a obţine unitatea. De altfel, euharistia, pe lângă faptul că dovedeşte comuniunea noastră personală cu Isus Cristos, implică acea *communio* deplină cu Biserica. Acesta este motivul pentru care, din păcate, dar nu fără speranţă, le cerem creştinilor care nu sunt catolici [luterani] să înţeleagă şi să respecte convingerea noastră, care este ancorată în Biblie şi în Tradiţie. Considerăm comuniunea euharistică şi comuniunea eclesială ca fiind legate una de cealaltă astfel încât face imposibil, în general, ca creştinii care nu sunt catolici [luterani] să o primească pe prima fără să se bucure de ultima. (§56)

Luteranii ortodocşi sunt de acord cu Joseph Ratzinger că păr-tăşia euharistică este părtăşie bisericească şi viceversa, un adevăr pe care creştinii moderni individualişti, ancoraţi precar în Scriptură şi în Tradiţie, îl consideră greu de digerat.

A trecut un sfert de secol de la publicarea tratatului *Botez, euharistie şi ministeriu [BEM* sau documentul *Lima]* al Consiliului Mondial al Bisericilor, din 1982. William H. Lazareth, un teolog luteran din SUA, a fost unul dintre autorii principali ai proiectului *BEM* care urmărea să faciliteze un maximum de „ospitalitate euharistică" în beneficiul indivizilor şi, de asemenea, să încurajeze creşterea volumului de intercomuniune între trupurile bisericeşti separate până în prezent. Deşi Lazareth a văzut că *BEM* a făcut afirmaţii importante cu privire la cele trei domenii controversate de care se ocupă, nu se poate să nu fi observat că Luther şi tradiţia luterană ortodoxă ar fi considerat limbajul neclar şi parametrii largi ai secţiunii 13 din partea dedicată euharistiei ca fiind vinovaţi de incapacitatea de a mărturisi în termeni clari „singurul lucru necesar" cu privire la sacramentul binecuvântat.[37] Totuşi majoritatea luteranilor nord-americani care sunt constrânşi, de bună seamă, să respingă oferta BEM pot fi acuzaţi că descurajează aproape orice dorinţă a unei reuniuni creştine şi că abia se încumetă să participe la vreo activitate ecumenică. Este ciudat însă faptul că, în timp ce bisericile-surori din Germania şi din Australia se bucură de o implicare ecumenică crucială în ţările din care fac parte, nu există nicio componentă ecumenică clară în viaţa publică a Sinodului din Missouri al Bisericii Luterane şi a Bisericii Luterane din Canada.

Luteranismul îşi are propria moştenire liturgică distinctă, pe care eu o îndrăgesc. Având cele mai mari afinităţi cu anglicanismul, printre alte confesiuni majore, tradiţia liturgică luterană a impus o

[37] *BEM,* §12. Cei care nu sunt luterani ar trebui să fie atenţi la complexităţile intrinseci bulversante ale luteranismului. De exemplu, confruntarea dintre marea majoritate care formează o parte a Federaţiei Luterane Mondiale (FLM) şi mica minoritate aparţinând Consiliului Internaţional Luteran (CIL) nu este o diviziune tranşantă stânga-dreapta. Pe măsură ce conducerea mondială se mută în Lumea a Treia, Episcopul Obare din Kenya (a cărui biserică aparţine de FLM) se înfăţişează probabil ca cel mai important purtător de cuvânt al luteranismului ortodox din întreaga lume, în timp ce în CIL există o susţinere minoritară a unor practici precum ordinarea femeilor. în plus, dat fiind faptul că am întreţinut o corespondenţă amicală cu Episcopul Lazareth în urmă cu un deceniu, am sentimentul că acest membru al Camerei Episcopilor din Biserica Evanghelică Luterană din America ar agrea direcţia generală a acestui eseu, diferenţiindu-se de mine mai ales în ce priveşte susţinerea unei măsuri mai mari a „părtăşiei euharistice" şi probabil în ce priveşte deschiderea faţă de intercomuniunea cu anglicanii.

remodelare a evoluţiei istorice a închinării apusene, în conformitate cu doctrina Reformei de la Wittenberg. După părerea mea, cea mai potrivită întrupare liturgică a poziţiei pe care m-am străduit să o prezint în acest eseu se găseşte într-o celebrare reverenţioasă a ritului descris în *Lutheran Hymnal* [Imnuri luterane] din 1941, a Sinodului din Missouri, slujbă cunoscută în Missouri doar ca „Pagina Cincisprezece". In ultima generaţie, după publicarea volumului *Lutheran Worship* [închinarea luterană] din 1982, vechea Pagină Cincisprezece (a cărei formă modificată uşor apare ca Serviciul Divin Unu în *Lutheran Worship)* a fost umbrită de Serviciul Divin Doi în spiritul sensibilităţii anilor '60. Totuşi vechea Pagină Cincisprezece a demonstrat o rezistenţă uimitoare, acum apărând într-o formă aproape neschimbată (majoritatea formulelor de adresare religioase au fost transformate în formule de adresare dialectale) ca Serviciul Divin Trei din *Lutheran Service Book* [Cartea de slujbă luterană]. Multe dintre congregaţii par să graviteze din nou în jurul acestui rit, care este înscris adânc în subconştientul Sinodului din Missouri. Un anglican tradiţionalist s-ar simţi în largul său la o astfel de slujbă, iar un romano-catolic ar înţelege ce se întâmplă acolo.

In Duminica Floriilor din 2004, alături de un grup format din profesori luterani de la seminare din întreaga lume, am participat la euharistia în limba germană celebrată la Erfurt, oraşul în care Luther a devenit călugăr. Fiind pe teritoriul fostei Germanii de Est, interiorul clădirii bisericii era într-o stare de degradare avansată, iar închinătorii din imensa biserică de piatră trebuiau să poarte paltoane pentru a se proteja de frigul iernii. însă adunarea era unită în devoţiune în faţa crucifixului impunător ce atârna deasupra altarului, iar celebrarea unei versiuni germane a Paginii Cincisprezece s-a dovedit a fi una dintre cele mai reverenţioase şi frumoase celebrări la care am participat vreodată. Congregaţia a îngenuncheat în momentul intonării Sanctusului („Sfânt, Sfânt, Sfânt"), la fel cum a îngenuncheat şi celebrantul, urmând exemplul binecuvântat al lui Martin Luther, care a îngenuncheat înaintea trupului şi a sângelui Domnului în momentul consacrării lor pe altar. Oricine doreşte să ştie care sunt resorturile doctrinei euharistice luterane ar trebui nu doar să citească articolele şi cărţile potrivite, ci şi să se ducă să asiste la o celebrare sacramentală, pe care participanţii credincioşi o înţeleg ca o adevărată revărsare a cerului peste pământ. Una dintre cele mai concise remarci făcute de

Luther în legătură cu sacramentul de la altar spune că Domnul a instituit acest slăvit sacrament „pentru a fi în trup la fel de aproape de noi pe cât a fost faţă de ucenici odinioară"[38]. Alături de Luther şi de toţi ceilalţi coreligionari ai mei, care împărtăşesc această credinţă a lui Luther, ce pot spune altceva decât că „iubesc din toată inima, această minunată şi binecuvântată Cină a Domnului meu Isus Cristos, la care El împărtăşeşte trupeşte în gura mea trupească trupul şi sângele Său ca să mănânc şi să beau, cu aceste cuvinte deosebit de plăcute şi prieteneşti: «Se dă pentru voi, se varsă pentru voi...»"[39] Binecuvântat să fie Isus Cristos, Dumnezeu adevărat şi Om adevărat, în acest preasfânt sacrament de la altar!

[38] Cf. AE 37, p. 94, care oferă o traducere nesatisfăcătoare a originalului german găsit în ediţia de la Weimar, voi. 23, p. 193,196-210.

[39] Traducerea proprie a originalului german tradus în AE 38, p. 227, *Luther 's Letter Concerning His Book on the Private Mass,* 1534.

RĂSPUNSUL ROMANO-CATOLIC

Aş dori să îmi exprim aprecierea faţă de John Stephenson pentru că a accentuat caracterul cristologic al credinţei noastre euharistice, a descris dimensiunea eclesiologică a participării euharistice şi ne-a adus aminte din nou de contribuţia ecumenică a Sinodului din Missouri al Bisericii Luterane.

Creştinii din secolul al XVI-lea şi baptiştii, wesleyienii şi penticostalii, în consecinţă, s-au separat unii de ceilalţi din cauza ataşamentului acerb pe care îl au faţă de Cristos în miezul credinţei lor creştine. Ei dau intepretări diferite Cinei Domnului din cauza adeziunii puternice la cristologia calcedoniană aşa cum o înţeleg ei, cu excepţia câtorva grupuri de anabaptişti. Este esenţial să înţelegem că o credinţă cristologică împărtăşită este la rădăcina diviziunilor noastre şi că numai printr-o abordare înalt cristologică a dialogului teologic îndreptat spre unitate se vor suprima aceste diviziuni, în ciuda parodierii, de către autor, a acestor discuţii teologice.

Catolicii, la fel ca luteranii, au nevoie să fie instruiţi ca să înţeleagă că „modurile diferite în care luteranii şi romano-catolicii articulează prezenţa reală nu sunt neapărat cauza separării bisericilor" şi că obiecţiile lui Luther faţă de formulările scolastice sunt mai puţin importante decât raţionalizarea credinţei.

Partea cea mai dureroasă în diviziunea noastră este propria incapacitate de a împărtăşi comuniunea euharistică. Stephenson subliniază foarte bine legătura strânsă între celebrarea Cinei Domnului şi părtăşia eclesială, o poziţie împărtăşită de majoritatea creştinilor şi care este, totuşi, înţeleasă greşit de majoritatea creştinilor, inclusiv de aceia din biserici care împărtăşesc această poziţie confesională. Noi nu refuzăm comuniunea din lipsă de respect sau din cauză că negăm prezenţa mântuitoare a lui Cristos în alte comunităţi. Nimeni nu este vrednic de măreţul dar al lui Cristos de la Cină. Noi nu facem acest lucru datorită unor norme de disciplină învechite. Mai degrabă încercăm împreună să respectăm îndemnul lui Pavel cu privire la unitatea de la Masă.

Alţi creştini sunt recunoscători pentru convingerile confesionale puternice pe care Sinodul din Missouri al Bisericii Luterane le prezintă ca mărturie ecumenică, chiar dacă sunt în minoritate. Teologii din Missouri erau membri deplini ai dialogului american cu Biserica Catolică în primele nouă runde şi au avut reprezentanţi oficiali atât la runda a zecea, cât şi la actuala rundă a unsprezecea. Ei au contribuit la redactarea documentului *BEM,* comentat de Stephenson, iar Biserica a formulat un răspuns oficial la text. Spre

deosebire de caracterizarea sa, *BEM* nu pretinde să rezolve diviziunile euharistice, ci doar să contribuie cu un anumit nivel de convergenţă. Trebuie să luăm seama la dialogurile bilaterale pentru un nivel mai ridicat al consensului.

înainte de a pretinde că acordul între catolici şi luterani pe tema sacrificiului este imposibil de realizat, autorul ar face bine să analizeze declaraţia Bisericii Luterane şi a Bisericii Romano-Cato-lice din SUA, la care teologii din Missouri au avut o cotribuţie majoră (www.usccb.org/seia/luthrc_eucharist_l968.shtml).

Deşi Stephenson este îndreptăţit să îi invite pe membrii propriei biserici la un angajament ecumenic mai puternic, recunoaştem că o asemenea întoarcere la rugăciunea lui Cristos pentru unitatea Bisericii este, de asemenea, o provocare pentru membrii tuturor bisericilor, indiferent cât de angajate din punct de vedere ecumenic sunt poziţiile lor oficiale.

RĂSPUNSUL REFORMAT

Polemicile înflăcărate de la Colocviul de la Marburg din 1529, când Luther şi Zwingli s-au confruntat pe tema prezenţei reale a lui Cristos în Cina Domnului, au tins să definească caracterul dialogului dintre reformaţi şi luterani mereu de atunci încoace. Deşi John Stephenson este convins că luteranismul ortodox este într-o continuitate puternică cu Cristos, cu Scriptura şi cu tradiţia Bisericii primare, el recunoaşte că curentul de opinie a lui Zwingli a reuşit să „câştige războiul" în legătură cu problema prezenţei reale a lui Cristos în Cină. în calitate de creştin reformat cu rădăcini adânci în teologia sacramentală a lui Calvin, mă pot plânge de acest lucru la fel de mult ca Stephenson. Totuşi dorinţa mea este să recuperez o înţelegere deplină, biblică asupra Cinei Domnului, în acord cu teologia sacramentală, dar nu în acord cu Luther şi cu *Cartea concordiei.*

Stephenson descrie o experienţă profundă pe care a avut-o cu ani în urmă la o euharistie în fosta Germanie de Est. El explică cât de emoţionantă a fost participarea la un asemenea serviciu de închinare unde „participanţii devotaţi" au înţeles sacramentul ca pe „o adevărată revărsare a cerului peste pământ". Apreciez că a spus această istorisire, deoarece cred că închinarea descoperă rodnicia teologiei ancorate în Biblie.

Tradiţia reformată, de asemenea, formează oameni cucernici, care sunt convinşi că Cina Domnului este o „revărsare a cerului peste pământ". O clarificare interesantă este că tradiţia reformată susţine că credinciosul este ridicat la cer, prin puterea Duhului Sfânt, ca să fie unit cu Isus Cristos. Motivul „ascensiunii sacra-lentale", care îi este caracteristic lui Calvin, este concordant cu o -iţelegere reformată a lui Cristos cel înviat şi înălţat la cer. Natura imană desăvârşită de Cristos cel înviat este de aşa fel încât prezenţa trupească a lui Cristos nu este pretutindeni, nu este „ubicuă". Aşadar, Calvin foloseşte o seamă de imagini pentru a exprima calitatea unităţii dintre Cristos şi credincios. Una dintre „nagini este înălţarea: crediciosul este „înălţat" la locul unde este Cristos în cer, astfel încât să fie unit cu El prin Duhul. O altă imagine este cea a pogorării: Cristos, prin Duhul, Se pogoară pentru a fi unit cu credinciosul. O altă imagine succintă este puterea: toate aceste sunt realizate de Duhul, fără de care niciun fel de uniune sacramentală nu este posibilă. Calvin nu încearcă să ofere o descriere precisă a unirii credinciosului cu Cristos. Mai degrabă, el extrage o seamă de imagini pentru a descrie misterul harului de la Cină.

Deşi Stephenson consideră limbajul ecumenic recent legat de „prezenţa personală" a lui Cristos ca fiind un înlocuitor slab al limbajului clasic folosit pentru „prezenţa trupească"

a lui Cristos, eu apreciez această discuţie. Eu şi Stephenson nu credem în aceeaşi măsură că acest dialog ecumenic a dus comunitatea creştină cu un pas înainte spre unitate. O mărturisire a prezenţei personale reale a lui Cristos la Cina Domnului poate vedea toate acţiunile celebrării ca fiind umplute de prezenţa lui Cristos. Cuvintele de instituire, elementele în sine, acţiunea de a da şi de a primi, aducerea de mulţumiri - toate acestea sunt mijloace prin care Dumnezeu ne cinsteşte cu prezenţa lui Cristos prin Duhul.

RĂSPUNSUL BAPTIST

Mă voi strădui din răsputeri să trec peste retorica eseului lui John Stephenson şi să examinez, mai degrabă, conţinutul acestuia, ceea ce nu e uşor. Tonul, dacă nu chiar limbajul în sine, este ofensator atât pentru mine, cât şi, îndrăznesc să spun, pentru cei mai mulţi creştini din afara Sinodului din Missouri al Bisericii Luterane. Mă întreb dacă nu cumva acest eseu reprezintă tot ce e mai bun în gândirea luterană despre Cina Domnului. Am întâlnit şi am stat de vorbă cu mulţi teologi luterani care nu sunt de acord cu afirmaţiile lui Stephenson cu privire la asemănările dintre înţelegerea pe care o au „luteranii ortodocşi" despre Cina Domnului şi transsubstanţierea susţinută de romano-catolici.

Mă îndoiesc că Luther poate fi susţinut ca normă a gândirii creştine corecte despre orice. Nu numai că teologia lui Luther s-a dezvoltat şi s-a schimbat de-a lungul vremii; aceasta conţine şi elemente de care cei mai mulţi, dacă nu toţi luteranii, se jenează. Antisemitismul lui Luther şi îndemnul său către nobili de a-i masacra pe ţărani sunt câteva astfel de aspecte. Cu alte cuvinte, doar pentru că Luther a zis ceva, nu face din asta singura credinţă luterană ortodoxă. Stephenson preferă să îl dea la o parte pe Melanchthon, însă alţi luterani îl consideră pe Melanchthon a fi un mare erou al tradiţiei luterane.

Mulţi luterani şi alţi creştini se vor simţi profund ofensaţi şi descurajaţi de aluzia că orice concepţie referitoare la Cina Domnului, alta decât cea susţinută de Stephenson, presupune o cristologie „adopţionistă". Dacă îmi este permis să mă exprim astfel, această afirmaţie este pur şi simplu greşită, perpetuând diviziuni nedorite printre creştinii la fel de ortodocşi.

Dacă Isus ar fi dat un sens literal cuvintelor „acesta este trupul Meu [...] acesta este sângele Meu", atunci întruparea ar fi nesigură. Interpretarea lui Luther (şi a lui Stephenson) dată acestor cuvinte presupune că în timp ce Isus stătea cu ucenicii la Cina cea de Taină, el era şi în pâine, şi în vin. Zwingli avea dreptate: Isus vorbea în sens metaforic. Este singurul mod în care poate fi înţeleasă scena aceasta. Un Cristos care era atât în trup uman, cât şi în afara acestuia, fiind în, cu şi sub elementele euharistice pe care le ţinea în mână - un asemenea Cristos nu ar fi fost întrupat cu adevărat, întruparea ar fi fost doar o mascaradă. Aceasta este problema cu *communicatio idiomatum.* Este în dezacord cu adevărata întrupare. Teologii luterani kenotici aveau dreptate.

Protestanţii reformaţi şi cei din bisericile libere nu sunt
^descurajaţi de împărtăşirea restrictivă a Sinodului din Missouri.
N,u ni se întâmplă nimic rău dacă participăm la părtăşia lor.

Suntem doar nedumeriţi de faptul că aceste înţelegeri diferite ale
Cinei trebuie să-i divizeze pe creştini.
Pe măsură ce citesc prezentarea lui Stephenson cu privire la concepţia luterană despre Cina Domnului, nu o văd ca pe o *via media* între perspectivele catolice şi reformate. Este clar din categoria catolică, chiar dacă limbajul transsubstanţierii nu este folosit. Asta poate fi o surpriză şi o descurajare pentru protestanţii reformaţi şi protestanţii din bisericile libere. Din perspectiva noastră, distanţa între teologia sacramentală catolică şi teologia sacramentală protestantă este mică, dacă chiar există, atunci când Stephenson vorbeşte despre botez şi euharistie ca fiind salvifice, fără să menţioneze necesitatea credinţei. Crede el oare că acestea au efect *ex opere operato?* Faptul acesta este încă neclar.

în concluzie, consider năucitor eseul lui Stephenson despre Cina Domnului. Acesta merge mult dincolo de „prezenţa reală", presupunând că oamenii chiar mestecă trupul şi sorb sângele lui Isus la Cina Domnului. Ei bine, s-o creadă luteranii, dar, aşa cum recunoaşte Stephenson, nici chiar luteranii în marea lor majoritate nu agreează această idee. Şi nicăieri nu pretinde Scriptura acest lucru decât dacă cineva foloseşte o hermeneutică mult prea literală care ar impune, pe deasupra, tăierea mâinilor şi scoaterea ochilor.

RĂSPUNSUL PENTICOSTAL

Cu toate că autorul catolic, fratele Jeffrey Gros, acordă mult spaţiu problemei comuniunii şi a unităţii Bisericii, John Stephenson, scriind dintr-o perspectivă luterană, pune problema strict în termeni cristologici: „Un teolog luteran nu poate considera aceste reflecţii din partea introductivă asupra cristologiei ca fiind nelalocul lor într-un eseu dedicat ritului pe care vechii luterani îl numesc sacramentul de la altar sau Cina Domnului." Consider fascinantă şi utilă trasarea unor traiectorii cristologice majore, începând cu Părinţii Bisericii şi concentrându-ne pe dezbaterile din perioada Reformei cu privire la implicaţiile acestora pentru sacramentologie. Deşi se axează pe cristologie, prezentarea nu ratează aspectul comuniunii (părtăşiei) din sacramentologia luterană, chiar dacă acest aspect ar fi putut fi mult mai mult luat în considerare, mai ales în lumina reflecţiilor teologice recente asupra împărtăşaniei, remise de Federaţia Mondială Luterană.
Ca ecumenist, consider foarte interesantă şi salutară afirmaţia lui Stephenson potrivit căreia „modurile diferite în care luteranii şi romano-catolicii articulează prezenţa reală nu sunt neapărat cauza separăriibiseridlor " - cu condiţia ca, aşa cum susţine autorul în continuare, comuniunea euharistică să nu poată avea loc până

când nu se rezolvă problemele majore de doctrină. Ca penticostal şi creştin dintr-o biserică liberă, am fost interesat de observaţia lui Stephenson potrivit căreia, deşi „Luther a avut dreptate, iar Zwingli nu", când se pune problema înţelegerii prezenţei reale a Domnului în euharistie, „în acelaşi timp trebuie să recunosc cu tristeţe corectitudinea remarcii episcopului anglican Michael Marshall, care spunea că, deşi Luther câştigase

bătălia, Zwingli începuse să câştige războiul. La urma urmei, cu excepţia probabil a unei treimi dintre anglicani, Zwingli şi-a extins foarte mult influenţa asupra protestantismului mondial." După cum reiese din eseul meu din această carte şi din discuţia despre concepţia baptistă asupra Cinei Domnului purtată de Roger Olson, mare parte din tradiţia bisericilor libere este impregnată de înţelegerea zwingliană „simbolică" - cu bune şi cu rele!

Deşi se presupune că eseurile din acest compendiu reprezintă o anumită tradiţie asociată cu un anume autor, acestea nu trebuie să fie neapărat descrieri enciclopedice a tot ceea ce înseamnă tradiţia respectivă. Chiar şi aşa, mă întrebam dacă luteranii care provin dintr-un alt fel de luteranism (în acest caz cel american) ar fi preferat să aibă parte mai mult de o abordare a diversităţii concepţiilor şi a practicilor luterane cu privire la, să zicem, intercomuniune. Cel puţin pentru cineva crescut într-o ţară care este probabil cea mai luterană din lume (Finlanda) şi educat ia~ Helsinki de mentori luterani, această diversitate face parte din etosul contemporan al luteranismului. Totuşi, ca unul din afara tradiţiei luterane, nu pot decât să mă gândesc la modul în care luteranii din contexte diferite de poziţia lui Stephenson vor primi remarci de acest soi: „Declaraţiile lui Luther şi mărturisirile de credinţă citate în paragrafele anterioare îi pune de acord pe luteranii ortodocşi cu Biserica Romano-Catolică şi cu Biserica Ortodoxă în ce priveşte sacramentul binecuvântat şi, cel puţin la acest punct, ridică un zid de despărţire de netrecut între luteranismul ortodox şi lumea largă a protestantismului."